

*Mc Donnell, Cecilia*

## Rousseau y Schmitt: Voluntad general y decisión soberana

---

### IX Jornadas de Investigación en Filosofía

*28 al 30 de agosto de 2013*

**CITA SUGERIDA:**

*Mc Donnell, C. (2013) Rousseau y Schmitt: Voluntad general y decisión soberana [en línea]. IX Jornadas de Investigación en Filosofía, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:*

*[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.2924/ev.2924.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2924/ev.2924.pdf)*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



## IX° JORNADAS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA

Área temática: Filosofía política

Título: Rousseau y Schmitt: voluntad general y decisión soberana

Autora: Cecilia Mc Donnell

Institución: Facultad de Humanidades y Artes – Universidad Nacional de Rosario

Posición académica: Estudiante

---

### ROUSSEAU Y SCHMITT: VOLUNTAD GENERAL Y DECISIÓN SOBERANA

El presente trabajo tiene por objeto analizar las críticas realizadas por Carl Schmitt al pensamiento político de Jean-Jacques Rousseau en relación, ante todo, a la concepción de la soberanía, los principios de los que parte y las posibles consecuencias que pueden desprenderse de ella.

Antes de comenzar con el desarrollo propiamente dicho, vale aclarar que uno y otro autor parten de principios distintos. Rousseau, en tanto moderno ilustrado, se esforzó en elaborar una concepción de lo político bajo fundamentos que no fueran teológicos. Más allá de que tal pretensión llegue o no a completarse a lo largo de su obra<sup>1</sup>, es claro que el vínculo con lo divino se rompe: ya no se busca una fundamentación de lo político en Dios, en el derecho divino o en el origen divino del poder. De hecho, el *Contrato Social*, en el capítulo acerca de la ley (CS II 4) sostiene que «*toda justicia viene de Dios, sólo Dios es la fuente de la misma; pero si supiéramos recibirla de tan alto, no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes*». Justamente será este hiato con lo trascendente lo que le permitirá fundamentar (y así, legitimar) a la soberanía, entendiéndola como el ejercicio de la voluntad general<sup>2</sup>. Schmitt, enmarcado en una teología política decisionista, reacciona contra este hiato que provoca indefectiblemente una ruptura entre el bien y el poder<sup>3</sup>. Lo que nos dirá el jurista alemán acerca de la teoría moderna del estado es que todos los conceptos importantes son conceptos teológicos secularizados<sup>4</sup>. De este modo podrá concebir una serie de pares (soberano/dios, excepción/milagro) que, encuadrados ya en el decisionismo y apartándose del proceso

---

<sup>1</sup> En relación a una resacralización de la política en Rousseau, vid. Zarka (2008).

<sup>2</sup> Cf. Rousseau, CS II 1: «*Afirmo, pues, que la soberanía, no siendo más que el ejercicio de la voluntad general, no puede nunca ser enajenada, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede estar representado más que por sí mismo: el poder puede transmitirse, pero no la voluntad*».

<sup>3</sup> Estoy siguiendo en esta interpretación a Espósito (2006), cf. pp. 29-35.

<sup>4</sup> Cf. Schmitt, TP p. 43.

secularizador de la Modernidad, permiten reactivar la unión entre vida y autoridad, fuerza y verdad, poder y bien, es decir, entre la inmanencia y la trascendencia, unión que se había roto, decíamos, en la Modernidad.

## I

En el libro segundo de *El Contrato Social*, Rousseau se ocupa de caracterizar a la soberanía. Allí la define como el ejercicio mismo de la voluntad general, ya que «*es la única que puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su constitución, que es el bien común*»<sup>5</sup>. La soberanía, entendida en este sentido, es inalienable, indivisible y siempre recta. Esta primera caracterización de la soberanía como inalienable corta con la representación moderna caracterizada por Hobbes en el *Leviathan*. Para el filósofo inglés, el representado es la persona natural, i.e. aquel cuyas palabras o acciones son consideradas propias, mientras que el representante es una persona artificial que actúa en nombre de otro. De esta manera, la persona natural se convierte en autor de las acciones del representante, concediéndole autoridad, es decir, el derecho a actuar por él<sup>6</sup>. Esto implica, para Hobbes, que el que queda obligado en esta relación es el representado ya que es el autor de las acciones del representante. Es justamente por esto que el súbdito nunca podría tildar de injusto a su representante o, en todo caso, lo único que lograría sería entrar en contradicción consigo mismo. La consecuencia de esta concepción de la representación es la unidad, es decir, que la multitud de hombres que conforman el cuerpo político a partir del pacto se convierta en una sola persona. Esto es posible no porque los súbditos decidan unirse entre ellos, sino porque el soberano los une mediante la representación. Solo así la voz del soberano puede ser la voz de todos los que conforman el Estado.

En Rousseau, en cambio, el soberano no es un representante ni una persona artificial, sino que es un ser colectivo: es el pueblo mismo en su papel legislativo, entendiendo por leyes a los actos de la voluntad general<sup>7</sup>. La soberanía, en este sentido, es la puesta en acto de la voluntad general, y es por esto mismo que no puede ser representada, ya que, en palabras del ginebrino, «*el poder puede transmitirse, pero no la voluntad*» (CS II 1). Si pasase a ser representada por una voluntad particular, ésta terminaría aplastando al interés general (que es lo que permite que exista una voluntad general), quedando destruido de este modo el cuerpo

---

<sup>5</sup> CS II 1.

<sup>6</sup> Cf. Hobbes, *Leviathan* cap. XVI.

<sup>7</sup> La cuestión de las leyes es sumamente interesante en relación al trabajo que se está desarrollando. Más tarde veremos qué relación tienen éstas con lo trascendente a partir de la figura del legislador.

político<sup>8</sup>. Por este mismo motivo no puede dividirse: es la soberanía del pueblo entero o lo es de una parte. Sólo así puede haber voluntad general dentro del Estado, voluntad que no debe confundirse con la voluntad de todos, que no es más que la suma cuantitativa de voluntades particulares. Es justamente por esta calidad de general, es decir, de sumisión de todas las voluntades particulares a una cualitativamente general, que un pactante no pueda desobedecer a la voluntad general. Si lo intenta, será obligado a ser libre<sup>9</sup>. El hecho de que haya una absoluta dependencia personal hacia el cuerpo político es lo que permite que la sociedad civil se ponga en funcionamiento, legitimando su existencia y la de las obligaciones civiles que impone, las cuales, de otro modo, se convertirían en tiránicas<sup>10</sup>.

La tercera característica que se había mencionado como propia de la voluntad general soberana es que es siempre recta. Esto es posible porque siempre tiende al bien y a la utilidad pública. Pero, nos dice Rousseau, el pueblo en su papel de legislador no siempre ve cuál es ese bien. Es por eso que el ginebrino recurre a la figura extraordinaria del legislador, en el cual se encarna el entendimiento de la voluntad del cuerpo social. Esto no quiere decir que el legislador establece las leyes contemplando un deber ser. De hecho, podríamos decir que se trata de todo lo contrario: más que por encima del pueblo, se ubicaría a un lado, obteniendo su sabiduría de los mismos hombres que van a conformar el cuerpo político. Pero al mismo tiempo debe sentirse capaz de cambiar la naturaleza humana, persuadiendo a los hombres de que lo que les propone (la asociación civil) es lo que es mejor para ellos. Tiene, nos dice Rousseau, *«que quitar al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le sean ajenas y de las que no pueda hacer uso sin ayuda de otro»* (CS II 7). El milagro del legislador consiste en que puede ver el bien sin atender a su interés particular, y en que es capaz de construir la soberanía sin usurparla, a pesar de tener todos los medios para hacerlo. El legislador, así, es un ser extraordinario desde tres puntos de vista: desde una perspectiva gnoseológica, debe ser alguien que pueda captar la naturaleza del cuerpo político por venir; desde una dimensión lógico-argumentativa, debe ser capaz de persuadir a una multitud para que se asocie sin recurrir a la violencia; y desde un punto de vista temporal, debe ser lo suficientemente

---

<sup>8</sup> Es por este motivo que Pandolfi remarca que un problema central en el pensamiento político de Rousseau es el de la mediación. Hay mediaciones que no se encuentran en el estado de naturaleza (justamente por esto se habla de mediaciones) que hacen posible lo que es propio del hombre (como la palabra, la sociabilidad, el saber). Justamente por esto la educación, por ejemplo, es un tema central y recurrente en el pensamiento del ginebrino. Pero así como hay mediaciones que permiten desarrollar potencialidades positivas, también existen aquellas ponen en marcha conflictos y hostilidades. La representación es una de ellas. Cf. Pandolfi (2007), pp. 132-135.

<sup>9</sup> Y si aún así desea seguir desobedeciendo, su existencia se hace incompatible con la del cuerpo político, por lo cual debe ser desterrado o perecer. No habría contradicción, ya que tal hombre dejaría de ser parte del cuerpo político por anteponer su voluntad particular al interés general, dejando de ser parte, así, del cuerpo político fundado en la voluntad general. Cf. CS II 5.

<sup>10</sup> Cf. CS I 7.

previsor como para que la asociación sea lo más duradera posible. El mismo Rousseau admite que «*para dar leyes a los hombres, harían falta dioses*» (CS II 7). Esta cuestión es, desde ya, problemática. Luego, colocando en el tablero de juego la posición schmittiana, veremos qué complicaciones pueden derivarse de esta figura.

Ahora bien, que el soberano no pueda ser representado no quiere decir que no exista un poder ejecutivo dentro del orden civil. El gobierno, para Rousseau, no es el soberano, sino un ministro que se ocupa de que se cumplan las leyes y de que se mantenga la libertad civil y política. Es, en este sentido, un cuerpo intermedio entre el soberano y los súbditos. De este modo, la voluntad del gobernante no debe ser sino la voluntad general de la ley y su fuerza sólo la fuerza pública concentrada en él. Es por esto que debe estar siempre dispuesto a «*sacrificar el gobierno al pueblo y no el pueblo al gobierno*» (CS III 1), es decir, que la voluntad del cuerpo de gobierno debe estar subordinada a la voluntad general soberana<sup>11</sup>.

El gobierno así constituido puede, no obstante, degenerar. Rousseau reconoce dos maneras posibles: cuando el gobierno se concentra pasando de un gran número de gobernantes (democracia) a uno pequeño (monarquía), o cuando se disuelve. Las formas de disolución pueden, a su vez, ser dos: cuando los miembros del gobierno usurpan separadamente el poder que sólo pueden ejercer en cuerpo (convirtiéndose, así, en tiranos), o cuando el gobernante no administra el Estado según las leyes y usurpa el poder soberano (convirtiéndose en déspota)<sup>12</sup>.

## II

El sistema político rousseauiano podría ser enmarcado, en la lectura schmittiana, dentro de lo que el jurista alemán define como un Estado legislativo, i.e. aquel en el que «*la soberanía es la ley*» (LL p. 272). En un Estado con semejante fundamento, la fuente última de legalidad y el garante definitivo de todo orden establecido será el legislador. Queda claro que, entendida la ordenación estatal de esta manera, no puede haber excesos por parte del poder legislativo. Debe recordarse, al respecto, que el legislador en la teoría política del ginebrino, es un ser excepcional, capaz de ver cuál es el mejor ordenamiento que conviene a una asociación política determinada. Una vez establecido tal orden, el pueblo soberano (educado por los mandatos del legislador) se ocupará de sancionar las leyes que dicte la voluntad

---

<sup>11</sup> Tal y como argumenta Wolin, «*el contrato social simbolizaba el ordenamiento destinado a proteger a cada miembro de la sociedad "de toda dependencia personal". En lugar de depender de la naturaleza y de los individuos o clases, como en las sociedades pervertidas, cada hombre dependería del conjunto*» (p. 402). Este sería, justamente, el significado de un pacto en el cual «*uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes*» (CS I 6). Es gracias a las leyes que el pueblo soberano se dicta a sí mismo, que puede ser considerado verdaderamente libre, sin ninguna representación que lo acalle.

<sup>12</sup> Cf. CS III 10.

general, siendo imposible equivocación alguna ya que es siempre recta. Es justamente por esto que todo derecho a rebelión o huelga debe ser erradicado, ya que en tal contexto esos derechos carecerían de sentido<sup>13</sup>. Es teniendo en cuenta estas consideraciones que Schmitt sostiene que «*Rousseau había ofrecido demostrar que es posible un Estado en el cual no haya ni un solo hombre que no sea libre*» (LD p. 164). Recordemos que lo que garantiza la libertad política una vez establecido el contrato social es la ley. Aquel que se opusiera a lo que dictara la voluntad general, se estaría oponiendo directamente a su condición de libre, por lo cual la existencia simultánea de tal individuo y del Estado se tornaría insostenible: uno de los dos debe perecer. La ley es lo que asegura la libertad (política), y es por eso que todos deben entregarse por completo al todo, aceptando los mandatos de la voluntad general. Bajo los preceptos de tal voluntad, todos nos hacemos iguales ante la ley. Las desigualdades naturales entre los hombres (edad, fuerza corporal, salud y cualidades específicas del alma)<sup>14</sup> se ven niveladas dentro del orden político que surge a partir del contrato social<sup>15</sup>. Cuestión, desde ya, problemática, porque con el mismo mecanismo contractual se intenta justificar la igualdad absoluta de todos los miembros del Estado y, a su vez, se postula la figura extraordinaria del legislador que, si bien parece permanecer por fuera del Estado con el fin de fundarlo, no deja de ser un hombre ilustrado que viene a enseñarle al pueblo qué es lo mejor para ellos. El pueblo no siempre sabe lo que quiere y es por esto que debe ser educado.

Podría decirse que la raíz de la crítica schmittiana a Rousseau radica en el carácter general de la voluntad. En *La Dictadura*, Schmitt argumenta: «*la voluntad común es una volonté générale en el sentido de general, es decir, no puede afectar a ningún caso singular, ni hace distinciones individuales, ni reconocer derechos especiales ni de excepción ni dar ninguna decisión concreta*» (LD p. 161). En este sentido, la voluntad general rousseauiana sólo puede legislar en casos de normalidad, motivo por el cual no puede dar cuenta de casos excepcionales. Vale recordar al respecto que según Schmitt, todos los conceptos políticos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados<sup>16</sup>. Es por esto que podemos establecer analogías entre la excepción y el milagro y el soberano y Dios. Así puede verse claramente, por ejemplo, en la equiparación hobbesiana del soberano

---

<sup>13</sup> Al respecto sostiene Schmitt: «*La congruencia y la armonía preestablecidas y presumidas entre derecho y ley, justicia y legalidad, objeto del derecho y procedimiento legislativo, dominan, hasta el último detalle, la idea del derecho propia del Estado legislativo. Solo así ha sido posible someterse al imperio de la ley precisamente en nombre de la libertad, borrar de la tabla de derechos de la libertad el derecho de resistencia y conceder a la ley aquella preeminencia incondicionada que veía en el sometimiento del juez a la ley una garantía de la independencia judicial*» (LL, p. 273).

<sup>14</sup> Cf. DH, p. 191.

<sup>15</sup> Cf. CS II 4.

<sup>16</sup> Cf. TP, p. 43.

con un Dios mortal, artífice del poder religioso y el secular. El proceso de distanciamiento culmina con la Ilustración, tiempo en el que *«la realidad suprema y más segura de la antigua metafísica, el Dios trascendental, fue eliminada»* (RP p. 117)<sup>17</sup>. Lo que intentará Schmitt con su teología política es reactivar este vínculo roto entre lo inmanente y lo trascendente, de modo que se torne necesaria la existencia de la representación personalista, de la decisión y del poder. Las únicas alternativas presentadas por el jurista son, tal y como lo presenta Esposito, teología o secularización<sup>18</sup>.

La forma de restablecer el vínculo con lo teológico se encontrará en la figura jurídica de la decisión soberana ante el caso excepcional<sup>19</sup>. Para el jurista alemán, un orden jurídico vigente no se explica (no puede explicarse) mediante la norma. En el momento en el que acontece una situación que no está enmarcada dentro de ninguna normativa, el derecho no puede hacer nada. Queda mudo ante la excepción. El caso excepcional, aquel que no estaba previsto en normatividad alguna, es el que permite, además, que se constituya un orden jurídico dado que éste no puede sino surgir de lo no-jurídico. Es en este sentido que debe entenderse la afirmación schmittiana de que la excepción es más interesante que el caso normal: *«no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a ella»* (TP p. 29). La voluntad general rousseauiana, en tanto fundamento de un Estado legislativo, no puede dar cuenta de la excepción. No sólo por su calidad de general, sino que también por ser siempre recta, por responder siempre a los mandatos de la razón. La excepción escapa a esta lógica. Y será el papel del soberano, según Schmitt, decidir tal estado de excepción.

El hecho de que la voluntad general no pueda responder a tales casos radica en que es incapaz de tomar una decisión, concepto límite que no está atado a norma jurídica alguna, capaz de destruir un orden jurídico y de crear otro *ex nihilo*. Es por la decisión que el soberano puede mostrar que *«no es necesario tener derecho para crear derecho»* (TP p. 28)<sup>20</sup>. El soberano schmittiano, en quien radica el poder absoluto y perpetuo del Estado, se encontrará asimismo en un lugar paradójico: forma parte del orden jurídico pero se ubica fuera de él. Él es el que puede tomar la decisión de suspender por completo la constitución, es

---

<sup>17</sup> Tal y como sostiene Dotti (2005), *«el mérito del mecanicismo clásico reside en el lugar privilegiado que le concede al ejercicio de la soberanía. En última instancia, toda máquina necesita del maquinista que la ponga en marcha, maneje sus palancas y repare sus falencias»* (p. 13). En el planteo totalizante, el maquinista es reemplazado por una “armonía superior”.

<sup>18</sup> Cf. Esposito (2006), pp. 31-33.

<sup>19</sup> A pesar de ser un concepto límite, Schmitt admite que la decisión, justamente por estar dentro del derecho (y al mismo tiempo fuera), es susceptible de análisis jurídico. Cf. TP p. 27.

<sup>20</sup> Tal y como interpreta Galli (2011), *«es el espasmo de la soberanía que crea y niega al mismo tiempo la forma jurídico política»*, p. 122.

decir, es quien decide qué caso es el excepcional y qué es lo que debe suceder en tal caso concreto<sup>21</sup>. Todo orden jurídico, así, está fundado no en la norma sino en una decisión.

Ahora bien, tal soberano vuelve a entrar en el dualismo representante-representado, pero en un sentido por completo distinto a Hobbes. Schmitt, en este sentido, se ocupará de distanciarse tanto de los planteos totalizantes emanantistas (como podría ser el de Rousseau) como así también del racionalismo mecanicista (de Hobbes, por ejemplo). Claro está que considerará a las teorías emanantistas como las peores, debido al hecho de que no conciben que la creación del orden político esté atada a una decisión de carácter absoluto. En cambio, consideran que la asociación política se deriva de su propia lógica, como si fuera un ordenamiento abstracto cerrado en sí mismo que puede terminar con todas las oposiciones posibles. Al suponer que todo conflicto puede superarse para lograr, en último término, una conciliación, se impide la posibilidad de la decisión soberana. La identidad absoluta dentro del cuerpo político que se deriva de los planteos totalizantes, no hace más que neutralizar y destruir la pluralidad propia de lo político<sup>22</sup>. De este modo, en el caso concreto de Rousseau, en el momento en el que se da un caso imprevisto, la asociación política no puede hacer nada, no sólo por su incapacidad a la hora de tomar una decisión debido al carácter general de la voluntad sobre la que se fundamenta, sino porque además no le da al poder ejecutivo la potestad de tomar una decisión en casos de excepción (en todo caso, como vimos, sería una degeneración del orden político legítimo). Por su parte, el racionalismo mecanicista, al igual que las teorías emanantistas, termina por neutralizar lo político por caer en la lógica de secularización moderna, desembocando en última instancia en una tecnocracia liberal. La representación schmittiana no está basada en abstracciones, se trata de un soberano personal que se encuentra inserto en una realidad concreta. Su accionar no puede enmarcarse en un racionalismo, justamente porque las decisiones que tome no pueden ser deducidas de sistema alguno. Tales decisiones son las que, por lo demás, determinan el sistema jurídico imperante y, consiguientemente, su vigencia.

### III

---

<sup>21</sup> Cf. TP, p. 24. Es por esto que Dotti (1996) remarca: «la decisión debe ser creativa (de un nuevo orden, que profundiza o reemplaza al puesto en crisis), y libre de limitaciones» (p. 134). Éste es el sentido que Schmitt le da a la decisión en *Teología Política*: la decisión es absoluta.

<sup>22</sup> Lo político se basa en la oposición amigo-enemigo. En el momento en el que se elimina tal oposición, se elimina al mismo tiempo toda consecuencia específicamente política (Cf. CP pp. 204-214). Tal oposición se basa en una interpretación antropológica ya que, tal y como sostiene García Alonso (2005), «el carácter peligroso del hombre supone la necesidad de ser gobernado: la elección (teológica) es entre anarquía o autoritarismo. Una vez que se acepta la necesidad de una autoridad que resuelva los dilemas existenciales de nuestra convivencia, estará por encima del derecho» (p. 240). Sólo así el soberano puede determinar la existencia del Estado y los enemigos del mismo, todo mediante la decisión.



Lo que debemos preguntarnos ante tales alternativas es si realmente son exhaustivas. ¿Debemos creerle a Schmitt que las únicas alternativas posibles son teología o secularización, anarquía o autoritarismo? ¿Debemos admitir con Rousseau que la dicotomía posible estriba entre Estado desigual y contrato social?

Antes de contestar tales preguntas, sería interesante considerar cuáles son los sistemas políticos que se desprenden de las propuestas analizadas. En el caso de Rousseau, puede concluirse a partir de lo expuesto en el primer punto, que se trata de un Estado total que ingresa en la vida de los individuos hasta las últimas consecuencias. Podría objetarse que tal consecuencia no es viable siendo el pueblo la base de la asociación política. Pero encontramos que cada uno de los integrantes, al entregarse al todo, deja de tener la posibilidad de estar en desacuerdo con la voluntad general que él mismo conforma. El disconforme, el rebelde, el insubordinado, es un elemento patológico en el organismo político y, por tanto, debe ser eliminado. En cuanto a Schmitt, recordemos la alternativa: autoritarismo o caos. Para poder dirigir y gobernar las acciones pecaminosas de los hombres, es necesario un Estado fuerte, un soberano que sea capaz de decidir en caso de necesidad. Basado en una lógica amigo-enemigo, el soberano debe ocuparse de decidir quién es el enemigo y eliminarlo en consecuencia. Como vemos, los órdenes políticos resultantes son de índole totalitaria, aunque difieran en algunos puntos que el jurista alemán considera esenciales. Considerando esto, las alternativas que se presentaban, parecen ser, con sus matices, muy cercanas. Una y otra consideran, frente al sistema totalitario que proponen, al caos como única alternativa posible. De este modo, logran que la balanza termine por tender siempre a la eliminación de lo diferente, a menos que lo que se busque, claro está, sea la no asociación política. Pero, ¿es esta la única alternativa posible?

Creo que una lectura interesante que puede aplicarse tanto a Schmitt como a Rousseau, es la que Arendt hace en *Sobre la revolución*. Allí, la autora sostiene que para poder construir un cuerpo político unificado al nivel del que surge a partir del contrato social, es necesario encontrar un enemigo común que unifique al todo. Pero en lugar de buscar tal enemigo en las relaciones exteriores, Rousseau expresó la solución «*diciéndonos que tal enemigo existía dentro de cada ciudadano, es decir, en su voluntad e interés particulares*»<sup>23</sup>. Como ya se había planteado con anterioridad, en tanto los integrantes del pacto social se entregan al todo, no pueden contradecir u oponerse a lo que dicta la voluntad general. Ésta es siempre recta, por lo que todo derecho de resistencia carece de sentido. Cualquier tipo de insubordinación será pagado con el exilio o la muerte. Lo interesante de la lectura de Arendt es que ve en esta

---

<sup>23</sup> Arendt (1992), p. 79

característica de la voluntad general, el principio unificador de la asociación política. Si en Schmitt encontráramos que tal unidad se daba no sólo mediante la figura del representante (que unifica a la pluralidad propia de toda asociación política), sino que también mediante la elección decisiva por parte del soberano acerca de quién es el enemigo externo, en el caso de Rousseau, podríamos decir con la filósofa alemana, sucede algo similar en cuanto a la unificación a partir de la elección del enemigo, pero va incluso más lejos, ya que encuentra que tal enemigo no es externo, sino interno. Claro está que, en la filosofía política de Arendt, esta posibilidad misma debe ser erradicada y vista como peligrosa, ya que elimina la posibilidad de todo pensar, es decir, de la conversación interna que todos podemos tener con nosotros mismos dada nuestra constitución dual (el dos-en-uno). Al ver como amenazante a nuestra propia dualidad, lo que terminaría haciendo un sistema como el rousseauniano a los ojos de Arendt es imposibilitar la reflexión. Al mantener al cuerpo político en una unión tan estrecha, impide que los individuos tomen entre sí la distancia necesaria para reflexionar acerca de sus acciones. De este modo, la conversación interna del dos-en-uno se torna imposible y toda pluralidad queda aplastada.

Ahora bien, Schmitt no escapa tampoco a esta lógica. Tal y como sostiene Esposito, «*la multiplicidad en cuanto tal sigue siendo irrepresentable, porque la relación representante-representado no puede sino fijarla en la unidad de su propia forma "imaginaria" (no sustancial, sino trascendental)*»<sup>24</sup>. Pero el caso schmittiano no es tan sencillo. Debe recordarse que para el jurista alemán, la base de toda asociación política es la pluralidad y el conflicto. El soberano, representante de tal multiplicidad, la unifica mediante su figura personal. Pero para poder mantener la pluralidad y al mismo tiempo unificar en la representación, es necesario un tercer elemento formal que trascienda el vínculo verticalista para preservar la multiplicidad desde la base. Sólo entendiendo el sistema político de este modo, pueden preservarse todas las pretensiones de Schmitt: el decisionismo que depende de la autoridad personal encarnada por el soberano y la diversidad propia de toda asociación política. Este planteo se encuentra en *Catolicismo y forma política*, en donde pone en juego la noción de *complexio oppositorum*, que permite una conexión entre opuestos sin caer en contradicciones. Esto es posible dado que Schmitt se aleja conscientemente de toda tecnocracia y racionalismo abstracto. Es la Iglesia católica, según el jurista alemán, la que representa una *complexio oppositorum* en su mayor expresión al permitir que distintas formas de gobierno rijan en ella simultáneamente. Lo que permite una noción como la que presenta en este escrito es, justamente, la decisión. Ésta no está determinada ya que la *complexio*

---

<sup>24</sup> Esposito (2006), p. 36.

*oppositorum* deja abiertas todas las posibilidades<sup>25</sup>. Teniendo en cuenta esto, sería injusto imputar al jurista la acusación de que su modo de concebir la representación no hace más que aplastar la multiplicidad, justamente por el hecho de que, de ser así, entraría en la lógica de aquellos a quienes critica (algo que Schmitt intenta evitar a toda costa). El problema que ve Esposito en el planteo de Schmitt<sup>26</sup>, es que en escritos un poco posteriores (podríamos pensar en *Teología Política*, por ejemplo), el acento pasa a ser demasiado monista, dejando de lado la pluralidad propia de lo político. El soberano toma demasiada relevancia y el dualismo queda aplastado por la unidad de la representación o, en todo caso, pasa a un segundo plano. Se da, de este modo una relación de reciprocidad entre unidad y decisión: «*como la unidad, para ser tal [...] necesita una voluntad que la recorte en relación, es decir contra lo que le es exterior, así la voluntad, para poder actuar, para querer decididamente, debe ser una*»<sup>27</sup>. Unidad que queda asegurada por el dualismo amigo-enemigo, el cual permite la exclusión absoluta de lo otro. Entendida la unidad de este modo, la voluntad-decisión del representante trasciende la voluntad de los representados excluyendo toda posibilidad de oposición, enmudeciéndolos y atrapándolos en esta red teológico-política.

Puede verse, entonces, que tanto una como otra propuesta política quedan sujetas a esta exclusión de lo otro, de lo diferente. El uno con la rectitud absoluta de la voluntad general, el otro con la voluntad-decisión, no hacen más que excluir y ver como enemigos tanto a la pluralidad interna como externa. A fin de cuentas, tanto una como otra propuesta terminan por borrar la diferencia por medio de la decisión acerca de quién es el enemigo, haciendo del orden político un orden funcional al exterminio del otro.

La tarea por-venir, entonces, es pensar una alternativa que no quede atrapada en esta lógica dual entre autoritarismo y ausencia de forma política, es decir, encontrar otras posibilidades eminentemente políticas que dejen subsistir esa pluralidad tan suya. De otro modo, no hacemos más que volver a caer a las ya conocidas y nefastas estructuras antipolíticas totalitarias, que no hacen sino desconocer las pluralidades y contradicciones propias de la vida política.

---

<sup>25</sup> Cf. CFP, pp. 49-59.

<sup>26</sup> Cf. Esposito (2006), pp. 91-94.

<sup>27</sup> Esposito (2006), p. 98. El subrayado es del autor.

## BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- HOBBS, T. (2003), *Leviathan*, trad. A. Escotado, Buenos Aires, Losada.
- ROUSSEAU, J. J. (2004), *El Contrato Social* (CS), trad. C. Berges, Barcelona, RBA.
- ————— (2004), *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (DH), trad. ed. Libsa, Barcelona, RBA.
- SCHMITT, C. (2009), *Catolicismo y forma política* (CFP), Buenos Aires, Areté.
- ————— (2001), “El concepto de lo político” (CP), en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, H. Orestes Aguilar (comp.), México, FCE, pp. 167-224.
- ————— (1985), *La dictadura* (LD), Madrid, Alianza.
- ————— (2001), “Legalidad y legitimidad” (LL), en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, H. Orestes Aguilar (comp.), México, FCE, pp. 245-344.
- ————— (2005), *Romanticismo político* (RP), Bernal, UNQ.
- ————— (2001), “Teología Política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía” (TP), en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, H. Orestes Aguilar (comp.), México, FCE, pp. 19-62.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ARENDT, H. (1992), *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza.
- DOTI, J. (1996), “Teología política y excepción”, *Daimon* 13, pp. 129-140.
- ——— (2005), “Definidme como queráis, pero no como romántico”, estudio preliminar a *Romanticismo político*, Bernal, UNQ.
- ESPOSITO, R. (2006), *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz.
- GALLI, C. (2011), *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Buenos Aires, FCE.
- GARCÍA ALONSO, M. (2005), “Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada”, *Isegoría* 32, pp. 235-244.
- PANDOLFI, A. (2007), *Naturaleza humana. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- WOLIN, S. S. (1974), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ZARKA, C. Y. (2008), “Para una crítica de toda teología política”, *Isegoría* 39, pp. 228-250.